

A ideia de sacramento na teologia contemporânea

JOSÉ MANUEL CORDEIRO

Pontificio Ateneo S. Anselmo, Roma

A teologia contemporânea alargou o âmbito de significação do termo e da noção de sacramento em relação ao septenário dos sacramentos. Na abordagem desta temática, optámos por analisar quatro autores: Odo Casel, Karl Rahner, Edward Schillebeeckx e Louis-Marie Chauvet, que consideramos os mais expressivos para examinar a questão teológico-litúrgico-sacramental.

Odo Casel, OSB (1886-1948)

Odo Casel, monge beneditino da abadia de Maria Laach, desenvolveu uma teologia dos mistérios, pela qual a acção litúrgico-sacramental da Igreja é participação no evento Cristo. É reconhecido que «o seu mérito – análogo a do seu coetâneo Romano Guardini – foi o de ter indicado linhas decisivas a uma época pobre de perspectivas e de orientação, a uma Igreja e a uma teologia de agir incerto, perplexo e contraditório»¹. A sua investiga-

¹ A. SCHILSON, «Introduzione», in O. CASEL, *Presenza del mistero di Cristo. Scelta di testi per l'anno liturgico*, Queriniana 1995, 9-10. (Originale tedesco: *Gegenwart des Christus-Mysteriums. Ausgewählte Texte zum Kirchenjahr*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1986.

ção pode ser considerada uma “metodologia histórico-filológica”, na qual o dado teológico emerge da reconstrução do património da tradição eclesial, analiticamente pesquisado e interpretado.

Casel, «filólogo das línguas clássicas antigas, estava impressionado pelo facto que, nas fontes antigas, a acção litúrgica fosse chamada com o nome *mysterium-sacramentum*»². Conhecido como o “cultivador e o mistagogo dos sagrados mistérios” parte do conceito de *mysterium* pelo qual a liturgia cristã é constantemente denominada, descobrindo que as componentes essenciais do termo técnico-cultural são: a existência de um evento primordial de salvação; que este evento se tornou presente num rito; que o homem de todos os tempos, através do rito, realiza a sua universal história de salvação. Por este motivo define a liturgia: «a acção ritual da obra salvífica de Cristo, ou seja, presença, sob o véu de símbolos, da obra divina da redenção»³. A liturgia é, com efeito, vista como o mistério cultural de Cristo e da Igreja ou, simplesmente, a liturgia é o mistério de Cristo e da Igreja.

Segundo Casel, a “estruturação sacramental da fé”, isto é, a celebração litúrgica torna-se o lugar ontológico do encontro entre a graça e o assentimento pessoal e comunitário da fé, como escreveu numa carta a um amigo: «a primeira intuição acerca da *Mysterienlehre* veio-me durante a liturgia, na celebração da Missa solene. A vida pode derivar somente da vida... A verdadeira “santa fonte” foi a própria celebração da liturgia»⁴. A tal propósito, acrescenta: «claro que mais tarde esta intuição se reforçou através do estudo de S. Justino mártir; em Bonn, sem perder de vista este estudo sobre os Padres comecei a ocupar-me dos antigos mistérios, como meio de compreensão dos mistérios cristãos. Os antigos mistérios foram sempre para mim só um meio»⁵. A partir da experiência pessoal de fé na celebração litúrgica, o seu pensamento mostra que o acto sacramental é o lugar no qual se intui a forma cristã da relação com Deus.

A teologia dos mistérios de O. Casel foi definida por Joseph Ratzinger (Bento XVI) como «provavelmente a idea teológica mais frutuosa»⁶ do sé-

² Cf. S. MARSILI, «Verso una teologia della liturgia», in A. CHUPUNGCO (ed.), *La liturgia, momento nella storia della salvezza*, Marietti, Genova 1979, 7.

³ Cf. S. MARSILI, «Verso una teologia della liturgia», 78.

⁴ Cf. A. BOZZOLO, *Mistero, simbolo e rito in Odo Casel. L'effettività sacramentale della fede* (MSIL 30), Città del Vaticano 2003, 22.

⁵ O. CASEL, *Liturgia come mistero* (Hermes 4), Medusa, Milano 2002, 13.

⁶ J. RATZINGER, *Die sakramentale Begründung christlicher Existenz*, Kyrios Verlag, Meitingen 1966, 5.

culo XX. A origem ‘intuitiva’ da teologia caseliana orienta para o sentido do acto litúrgico como referência cristológica. Por isso se pode dizer «...que o sacramento não oferece só uma série de graças e de efeitos salvíficos derivantes da acção redentora, mas bem mais radicalmente permite a comunhão pessoal com o Senhor, na forma de uma participação no seu agir»⁷, porque «Cristo é o mistério em forma pessoal, porque manifesta na carne a divindade de *per se* invisível»⁸.

Ao longo do discurso teológico sobre o *mysterium*, Casel intenta uma definição: «o mistério é uma acção sagrada de carácter cultural na qual um facto salvífico realizado por um deus, sob a forma de rito se torna actualidade; porque a comunidade cultural que realiza este rito participa no facto salvífico e conquista de tal modo a salvação»⁹. Os mistérios do culto são «aquelas acções santas que nós realizamos, mas que o Senhor (através do ministério eclesiástico) realiza simultaneamente em nós»¹⁰. O autor fala de uma reactualização dos mistérios de Cristo nos sacramentos.

Casel experimenta a fazer não só uma síntese da teologia do mistério cultural, mas apresenta mesmo uma noção de mistério cristão. Apesar de saber que «toda a terminologia da antiguidade clássica passou ao cristianismo», está consciente que «o mistério mais elevado e supremo do cristianismo, fundamento e fonte primeira de todos os mistérios cristãos, é a Revelação de Deus no Verbo encarnado. Deus, escondido no seu eterno silêncio, manifesta-se ao mundo numa maravilhosa epifania, revelando-se visivelmente para a salvação da humanidade... Por tal motivo, a encarnação de Deus é justamente chamada *mistério*, ou com a palavra latina, *sacramento*»¹¹.

A sua *mens*, que apresenta o cristianismo como “mistério”, ao estilo dos Padres da Igreja, «reencontra mesmo no sacramento o lugar de reconhecimento tanto da precedente acção de Deus, como da possibilidade e necessidade da acção do homem, porque indica na livre disposição de si, exigida pelo acto litúrgico, o lugar decisivo para atingir a actualidade do evento cristológico»¹². De facto, “mistério” é a acção divina que se dá na forma humana da acção de Jesus e da Igreja.

⁷ BOZZOLO, *Mistero, simbolo e rito in Odo Casel*, 22-23.

⁸ O. CASEL, *Il mistero del culto cristiano*, Borla, Roma 1985, 32.

⁹ CASEL, *Il mistero del culto cristiano* 95-96.

¹⁰ CASEL, *Il mistero del culto cristiano* 42.

¹¹ CASEL, *Il mistero del culto cristiano* 100-101.

¹² BOZZOLO, *Mistero, simbolo e rito in Odo Casel*, 98.

Quanto ao mistério como forma de culto: «é importante ter bem firme este ponto! Decisivo é o facto que o cristianismo, pela sua própria natureza, é uma religião mistérica e que a liturgia mistérica deve ser considerada como a actividade central, intrinsecamente necessária, da religião cristã. Outra questão é a da evolução da língua mistérica, até ao momento em que aquela foi assumida pela Igreja, e em particular pela evolução que conduziu do termo helenístico de *mysterion* às palavras latinas *mysterium* e *sacramentum*, no uso profano e no uso cristão»¹³.

Respondendo àqueles que o atacavam (ex. H. Prüm¹⁴), Casel disse: «*mysterion* significa originariamente não uma “doutrina”, mas uma experiência místico-cultural do divino, que não se conseguia exprimir racionalmente»¹⁵. Por conseguinte, o cristão não se torna tal através da adesão à doutrina, mas pelo acolhimento pessoal do Ressuscitado, reconhecido mediante os símbolos da sua memória ritual-pascal, com a qual no sacramento se põe em relação com o próprio Jesus Cristo. Porque «Cristo vive na Igreja mediante a fé e mediante os mistérios»¹⁶ e «através do mistério Cristo vive na Igreja, age dentro da Igreja e com a Igreja, a conserva e a vivifica»¹⁷.

A liturgia é continuação e actualização do mistério de Cristo e da história da salvação no «*hodie*» litúrgico, celebrados como memória e presença por meio de ritos e sinais. Com o conceito de *mysterium* é possível estabelecer a relação dos sacramentos e das acções litúrgicas com o acontecimento cristológico e com o mistério da sua presença na Igreja. Casel escreveu: «o mistério de Cristo é, segundo as cartas paulinas, o próprio Jesus Cristo na sua realidade total, isto é, a revelação de Deus no seu Filho encarnado, aquela revelação que culmina na morte sacrificial e na glorificação do Senhor. Ao contrário, o mistério do culto é a representação e renovação ritual do mistério de Cristo, de tal modo que se torna possível para nós entrar a fazer parte do mistério de Cristo. O mistério do culto é, portanto, um meio com o qual o cristão vive no mistério de Cristo»¹⁸.

¹³ B. NEUNHEUSER, «Note», in CASEL, *Il mistero del culto cristiano*, 157.

¹⁴ Prüm defendia que o mistério não significava uma acção ou acontecimento de Deus, mas uma verdade escondida em Deus e revelada pelo próprio Deus, baseando-se em S. Paulo e nos Padres da Igreja. Cf. H. PRÜM, *Der christliche Glaube und altheinische*, 2 voll., Leipzig 1935.

¹⁵ O. CASEL, *Fede, Gnosi e mistero. Saggio di teologia del culto cristiano* («Caro Salutis cardo». Studi/Testi 14), Edizioni Messaggero Padova-Abazia di Santa Giustina Padova 2001, 176. (Original alemão: *Glaube, Gnosis und Mysterium, Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 15 (1935) 155-305).

¹⁶ CASEL, *Il mistero del culto cristiano* 32.

¹⁷ CASEL, *Il mistero del culto cristiano* 106.

¹⁸ CASEL, *Il mistero del culto cristiano*, 167.

Salvatore Marsili defendeu que a liturgia é o último momento da história da salvação: «o tempo da Igreja é a continuação do tempo de Cristo, não por razões de simples sucessão temporal, ou seja, porque vem “depois” de Cristo. A linha de continuação que ligará o tempo da Igreja ao tempo de Cristo é constituída pela Liturgia»¹⁹. Por tal motivo, a liturgia é toda orientada para o mistério de Cristo. Os ritos são, portanto, sinais sensíveis e eficazes deste mistério.

O valor de Casel na história da liturgia é aquele de mostrar que a liturgia é continuação e actualização do mistério de Cristo e da história da salvação, celebrada por meio dos ritos e dos sinais. A liturgia não é só memória mas presença no “*hodie*” litúrgico; ela celebra sempre o mistério de Cristo que «...é sempre igual e igual na sua plenitude. Revela-se na sua plenitude e não nos seus desenvolvimentos. O desenvolvimento é humano, a plenitude é divina»²⁰. Desde a teologia medieval não se falava de *mysterium*. Casel é o primeiro a retomar este conceito da antiga tradição e a reintegrá-lo na teologia, como aparece nos documentos do Concílio Vaticano II. Ligando as celebrações sacramentais aos grandes ‘mistérios’ de salvação que Deus realizou em Cristo, Casel conduz a reflexão teológico-sacramental na continuidade do caminho percorrido pela melhor literatura patrística.

Karl Rahner, SJ (05.03.1904-30.03.1984)

Karl Rahner é um dos teólogos máximos que representam o saber sacramental contemporâneo. Estudou em Friburgo onde foi discípulo de Heidegger, ensinou teologia durante vinte anos na Universidade de Innsbruck, para depois suceder a Romano Guardini na Universidade de Múnaco de Baviera e concluir a sua docência na Universidade de Münster em Vestfália.

Para o desenvolvimento da teologia sacramental pós-conciliar referimo-nos mais a Rahner que a Semmelroth²¹: é o referente Rahner que abre

¹⁹ Cf. MARSILI, «Verso una teologia della liturgia», 92-102.

²⁰ O. CASEL, *Presenza del mistero di Cristo. Scelta di testi per l'anno liturgico* (Meditazioni 115), Queriniana, Roma 1995, 34.

²¹ OTTO SEMMELROTH (+1979) publicou em 1953 o livro *Die Kirche als Ursakrament*, Frankfurt 1953, no qual a expressão “Igreja como sacramento originário” quer dizer que a Igreja não administra só sacramentos, mas ela mesma é um sacramento, um sinal eficaz da graça de Deus. Depois mudou a terminologia, chamando Cristo “sacramento originário”, a Igreja “sacramento fundamental” e os sacramentos “auto-actuações da Igreja”, nas-

a questão sacramental mais ampla. Rahner, ao contrário dos seus predecessores, não parte dos sacramentos celebrados na liturgia da Igreja, mas em abstracto de Cristo e da Igreja, a partir dos quais deriva o septenário sacramental. Este autor não só considera os problemas históricos em relação à instituição de determinados sacramentos por Jesus Cristo, mas fundamentalmente estuda as razões dogmáticas para resolver a questão da origem dos sacramentos. Indicou como lugar da teologia sacramentária, a eclesiologia.

A problemática da sacramentalidade é afirmada sob a forma da “sacramentalidade da Igreja”. Rahner refere-se à “teologia do símbolo”. De facto, segundo a ontologia por ele aplicada, ou seja: «o ente é por si mesmo necessariamente simbólico, porque necessariamente se ‘exprime’ para encontrar a própria essência; (...) o verdadeiro e próprio símbolo (o símbolo real) é a autorealização, que pertence à sua constituição essencial, de um ente no outro»²², a teologia não pode ser outra coisa que uma teologia do símbolo. Daqui se deduz que o Lógos encarnado (a humanidade de Cristo) é o símbolo absoluto de Deus no mundo e que a Igreja continua no mundo a função simbólica do Lógos.

Rahner fala da Igreja dos sacramentos «da Igreja como Igreja dos sacramentos, de modo que a reflexão sobre aquela e a compreensão da sua essência nos conduzem ao tratamento dos sacramentos» e dos sacramentos como actuação da Igreja «...de cada sacramento entendido como o actuar-se que a Igreja faz de si mesma, de modo que se reconheça em cada um deles o seu aspecto eclesiológico e assim, mesmo partindo dos sacramentos, se chegue a uma compreensão da essência da Igreja»²³. Por outras palavras, «do ponto de vista metodológico, com efeito, é extremamente prejudicial considerar os sete sacramentos de maneira isolada, porque assim não se poria suficientemente em relevo a característica dos sete sacramentos, como também não se ilustraria na medida adequada a sua relação com a Igreja e com a vida cristã concreta»²⁴. A partir destas observações sobre a vida cristã e os sacramentos deveria ser claro que o cristão vive uma vida cristã tangí-

cendo assim um conceito analógico de sacramento. Na verdade, «Sammelroth apresenta a Igreja como a mão que Deus nos estende, e os sacramentos como os seus dedos», P. DE CLERCK, *Liturgia viva*, Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose 2008, 15.

²² K. RAHNER, *Zur Theologie des Symbols*, in *Cor Jesu*, vol. 1, Roma 1959, 476-478.

²³ RAHNER, *Chiesa e sacramenti*, Morcelliana, Brescia 1973, 9-10.

²⁴ RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Edizioni Paoline, Roma 1984, 522.

vel e que tal realidade cristã da vida se identifica com o mistério da existência humana.

Porque tinha vivo o sentido do mistério, Rahner definiu toda a teologia como uma «*reductio in mysterium*», uma recondução ao mistério, a Deus como mistério absoluto, o mistério último e mais profundo: «e assim poderemos dizer sem dúvida que o aspecto último e específico da existência cristã consiste no facto que o cristão mergulha no mistério que chamamos Deus...»²⁵.

Reflectindo sobre a Igreja como sacramento primeiro afirma que «...a Igreja não é só instituição de salvação, mas a continuação, a presença perdurante da missão e função histórica de salvação de Cristo, a sua presença na história, a sua vida, a Igreja no sentido autêntico e pleno»²⁶ e acrescenta «a Igreja é a presença, através dos ministérios, da graça de Cristo na história pública da única humanidade»²⁷.

Rahner chegou ao termo “sacramento” atribuído à Igreja pela Cristologia, significando «...a presença única e permanente, expressa em sinal, estruturalmente encarnada, pela salvação escatológica de Cristo, presença na qual o sinal e a coisa significada (*signum et signatum*) estão unidos “sem confusões e inseparáveis”: graça de Deus na “carne” de uma perceptibilidade histórico-ecclesial, a qual por isso não pode mais ser esvaziada do que essa significa e torna presente, porque senão a graça de Cristo, o qual permanece eternamente homem, seria só qualquer coisa de provisório e de superável; porque ao contrário seremos, no fundo, ainda no Antigo Testamento»²⁸. A função de sinal aplicada à Igreja é, já uma doutrina explícita do Vaticano II, que deriva da teologia dos Padres com um amplo conceito de «*mysterium*» e de «*sacramentum*».

A graça que Deus oferece *opus operatum* «...significa a inequívoca, estável promessa da graça para cada homem feita por Deus definitivamente e como tal reconhecível, perceptível historicamente; promessa do Deus da aliança nova e escatológica»²⁹. Por isso, «...o sacramento é um *opus operatum*: que age por si mesmo como a palavra unívoca e eficaz de Deus»³⁰.

²⁵ RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede* 545.

²⁶ RAHNER, *Chiesa e sacramenti* 15-16.

²⁷ RAHNER, *Chiesa e sacramenti* 21.

²⁸ RAHNER, *Chiesa e sacramenti* 25.

²⁹ RAHNER, *Chiesa e sacramenti* 33.

³⁰ RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, 525.

Ao que respeita ao dualismo entre sinal e significado, entre *sacramentum* e *res sacramenti* evidencia que «...o sinal produz a graça enquanto a graça produz o sacramento como sinal do evento de graça»³¹.

Sobre a sacramentalidade em geral «a pobreza da nossa usual teologia dos sacramentos está no facto que aquela, exactamente porque são sete sacramentos, os trata a todos do mesmo modo, tanto para demonstrar a sua existência, como para tratar a sua natureza»³².

Quanto ao septenário sacramental, ainda refere: «se se dissesse que se dão nove sacramentos (porque também o diaconato e o episcopado), não se diria nada de erróneo. E se se afirmasse que se dão só seis sacramentos, porque o baptismo e o crisma se compreendem sob o conceito de sacramento de iniciação na sua gradualidade (assim como os graus da ordem são contados só como um único sacramento), não se diria nem sequer neste caso qualquer coisa de necessariamente errado, pressupondo sómente que se admita que o crisma é um rito sacramental»³³.

Na perspectiva de Rahner, a numeração total dos sacramentos é em si mesma indiferente, que deve ser compreendida simbolicamente e não como vinculante. A sua articulação do septenário é apresentada em quatro partes³⁴:

- 1) Os sacramentos da Iniciação (Baptismo e Confirmação);
- 2) Os sacramentos do estado de vida (Ordem e Matrimónio);
- 3) Penitência e Unção dos Enfermos;
- 4) Eucaristia.

O autor faz algumas considerações sobre aspectos comuns dos sacramentos, dizendo que em todos está presente a Palavra de Deus: «*assim o sacramento é uma palavra tangível e uma resposta tangível, da parte de Deus e da parte do homem. E assim como o homem, porquanto seja o ser da palavra e da linguagem, é sempre também o ser do gesto, do símbolo e da acção, os sacramentos, que no fundo podem sem dúvida ser reduzidos ao comum denominador da palavra eficaz de Deus, apresentam – embora de modo e com intensidade variá-*

³¹ RAHNER, *Chiesa e sacramenti*, 40.

³² RAHNER, *Chiesa e sacramenti* 50.

³³ RAHNER, *Chiesa e sacramenti* 56.

³⁴ Cf. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, 526-541.

vel – também outras formas e outros elementos além da palavra, precisamente o rito cultural, a imersão na água, a refeição, a unção e a imposição das mãos»³⁵. Por outras palavras: «uma teologia da palavra poderia sem dúvida tornar-se o fundamento de uma teologia sacramental, no qual o sacramento apareceria como o grau humano e eclesial mais alto da palavra pronunciada na Igreja como tal»³⁶. Na realidade, segundo o autor, a ‘matéria’ e ‘o *elementum*’ têm só uma função secundária e clarificadora da palavra.

De acordo com os seus escritos, ao que se chama Igreja é a história oficial e explícita da revelação e os sacramentos «são só eventos particularmente marcados (eventos que se manifestam historicamente de maneira clara e tangível) de uma história da salvação que se identifica com a vida do homem na sua totalidade»³⁷. A Igreja é, por isso, vista como o sacramento fundamental da salvação, isto é, o sinal, a manifestação histórica da auto-comunicação divina, em que se inserem os sacramentos cristãos. A relação de cada um dos sacramentos com o grande sacramento da Igreja é de grande alcance, no sentido que «esta perspectiva permitiu à dogmática de compreender (de novo) os sacramentos como liturgia e não como acções jurídicas»³⁸.

G. Colombo escreve: «na sua esteira a teologia sacramental fez a viragem epocal repudiando a noção medieval de “sinal” (“sinal eficaz da graça”) para assumir a noção de “símbolo” (“símbolo real”)»³⁹.

O simbolismo real é contextualizado na referência à Igreja. A partir dos fundamentos do Concílio Vaticano II, Rahner descreve a Igreja como sacramento, vinculada à teologia dos Padres da Igreja através do conceito de mistério. Desenvolveu, ainda, a teologia do símbolo, «a graça de Deus fez-se presente eficaz nos sacramentos criando a sua expressão, isto é, o seu símbolo»⁴⁰. Com efeito, escreveu: «o sacramento é uma intervenção pontual de Deus no espaço e no tempo, em que sob os sinais instituídos por Cristo é dada uma graça, que é certamente decisiva para a salvação, mas que como

³⁵ RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede* 541.

³⁶ RAHNER, «Che cos'è un sacramento», in IDEM, *Nuovi saggi*, 5 (Biblioteca di cultura religiosa 72), Edizioni Paoline, Roma 1975, 473-492.

³⁷ RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede* 523.

³⁸ H. VÖRGRIMLER, *Teologia dei sacramenti*, 60.

³⁹ G. COLOMBO, «Prefazione», in A. BOZZOLO, *La teologia sacramentaria dopo Rahner. Il dibattito e i problemi* (Biblioteca di Scienze religiose 151), Libreria Ateneo Salesiano, Roma 1999, 5. Cf. recensione di A. GRILLO, in *Eccllesia Orans* (2000) 275-278.

⁴⁰ RAHNER, «Para una teologia del símbolo», in ID., *Escritos de teología*, vol. 4, Taurus, Madrid 1964, 286.

tal está além da consciência profana»⁴¹ e, ainda, «os sacramentos são, antes de mais, a aparição histórica da graça sempre e por toda a parte operante no mundo. Participando a Cristo, sacramento primordial, e à Igreja, sacramento fundamental, esses são sem ambiguidade aparições históricas da graça, que têm um carácter particular e se distinguem então daquelas manifestações da graça sempre ambivalentes que estão presentes em cada acção moral positiva (e é isto, dito de passagem, o sentido verdadeiro do “*opus operatum*”))»⁴². A natureza originária dos sacramentos é o sinal e a graça produz estes sinais. Assim se pode dizer que o sinal é causa da realidade significada e ao mesmo tempo é o efeito.

Os dois princípios teológicos irrenunciáveis são a derivação cristológica e a referência eclesiológica: «*por isso, Jesus Cristo é chamado o sacramento primordial (Ursakrament) da salvação, isto é, precisamente aquele evento histórico no qual a vontade salvífica de Deus, livre mas vitoriosa sobre todas as culpas da humanidade, se manifesta historicamente de modo inequívoco e se fixa no coração do mundo e não só na transcendente interioridade do próprio Deus. A Igreja, como presença social de Cristo através de todos os tempos até ao fim, pode, portanto, em razão de ser chamada o sacramento fundamental (Grundsakrament) de salvação da humanidade; por outras palavras, ela é o sinal indestrutível e permanente que torna presente Cristo no mundo, para que o dinamismo de graça de toda a história, que a guia até Deus, seja realmente vitorioso no mundo através de todas as culpas e trevas, e atinja o próprio cumprimento como salvação e não como condenação*»⁴³.

Esta é a compreensão profunda dos sacramentos, ou seja, que a Igreja, como sacramento fundamental, em situações decisivas da vida humana oferece a si mesma ao homem como sinal de salvação, em forma histórica e visível (palavras e acções – *ritus et preces*).

«O sacramento é o conceito teológico de uma mediação (Vermittlung) que não transmite só qualquer coisa, mas transmite-se a si mesmo»⁴⁴.

⁴¹ RAHNER, *Il libro dei sacramenti* (Spiritualità 10), Queriniana, Brescia 1977, 8. (Originale tedesco: *Die siebenfältige Gabe. Über die Sakramente der Kirche*, Verlag Ars Sacra, München 1974).

⁴² RAHNER, *Il libro dei sacramenti* 13-14.

⁴³ RAHNER, *Il libro dei sacramenti* 12-13.

⁴⁴ E. JÜNGEL; K. RAHNER, *Was ist ein Sakrament? Vorstöße zur Verständigung*, Herder, Freiburg-Basel 1971, 41.

Edward Schillebeeckx, OP (1914...)

Edward Schillebeeckx, teólogo belga de língua neerlandesa (flamenga), docente de teologia, primeiro em Lovaina, na Bélgica, e depois na Faculdade de teologia da Universidade Católica di Nimega, na Holanda. No Concílio Vaticano II participou como consultor teológico do então ‘dinâmico’ episcopado holandês.

Na sua obra literária podem-se distinguir dois períodos⁴⁵. No primeiro (entre os inícios da sua actividade académica logo a seguir ao pós-guerra, em 1946), a sua reflexão coloca-se na linha de um tomismo aberto, inserindo os seus estudos sobre a teologia dos sacramentos, caracterizados pelo método histórico, (que reconstrói a história da doutrina antes de proceder à elaboração sistemática), e pela perspectiva gnoseológica (que propunha uma síntese entre tomismo e fenomenologia). No segundo período (do imediato pós-concílio, em 1966-1967) abandona o tomismo de escola para se confrontar com as novas hermenêuticas e para dialogar mais directamente com a experiência do homem secular da modernidade e da contemporaneidade.

A ideia do encontro com Deus é analisada por Edward Schillebeeckx que conduz a constatar como os sete sacramentos são só os pontos focais de uma sacramentalidade mais vasta. Partindo, com efeito, da vasta sacramentalidade eclesial, penetra gradualmente na essência dos sete sacramentos. A liturgia sacramental (os sacramentos) constitui o vértice da sacramentalidade geral da vida cristã⁴⁶. Apresenta os sacramentos como realidade religiosa por si mesma, enquanto o religioso se exprime sacramentalmente.

Partindo da filosofia da religião, que consiste, essencialmente, num diálogo de salvação entre Deus e o homem, o autor evidencia a importância do encontro pessoal e recíproco entre Deus e o homem e o elabora em base da doutrina dos sacramentos. Assim apresenta a doutrina dos sacra-

⁴⁵ Cf. R. GIBELLINI, «Introduzione», in *Edward Schillebeeckx, Sono un teologo felice. Colloqui con Francesco Strazzari*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 1993, 5-6.

⁴⁶ «Tudo isto nos mostra que a liturgia sacramental é sem dúvida um vértice da vida eclesial, mas que nós não podemos identificar a eclesialidade com o mistério do culto litúrgico ou com a actividade hierárquica. Os sacramentos são os centros de irradiação de uma vida cristã, que se estende além dessa. Uma fuga na liturgia seria um desconhecimento da plenária eclesialidade da Igreja. Uma fuga da liturgia seria um desconhecimento do carácter escatológico da Igreja e uma certa convivência com um mundo profano...», E. SCHILLEBEECKX, *Cristo sacramento dell'incontro con Dio*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) ¹⁰1994 (Original holandês: *Christus sacrament van de godsnotmoeting*, Bilthoven ⁴1960, 210.

mentos do ponto de vista da intersubjectividade, ou seja do encontro existencial e pessoal.

Procuremos entender o que significa o termo intersubjectividade largamente usado por Schillebeeckx. Este termo é extraído da linguagem da antropologia e da sociologia religiosa e não religiosa. Eliseo Ruffini traduziu em italiano a obra «I sacramenti punti d'incontro con Dio» e explica que o conceito da intersubjectividade: *«significa o recíproco condicionamento e a mútua influência de dois sujeitos que se encontram no plano pessoal e existencial. Se o encontro se determina num clima de positividade, o sujeito menos dotado sai enriquecido e humanamente mais maduro. No nosso caso o termo serve para indicar a natureza do encontro religioso Deus-homem, do qual os sacramentos são um típico exemplo e um momento culminante particularmente rico, além da experiência religiosa, de efeitos sobrenaturais para o homem»*⁴⁷.

Verdadeiramente, para Schillebeeckx: «este encontro, visto da parte de Deus é Revelação, da parte do homem é religiosidade»⁴⁸. Por conseguinte, «a intersubjectividade do crente com Cristo, o sacramento primordial, é o acontecimento fundamental da religião cristã como comunidade de pessoas com as três Pessoas divinas»⁴⁹.

Ao querer definir o que é o sacramento, escreve:

«podemos agora definir o que é uma acção sacramental da Igreja. Um sacramento, isto é, um acto do sacramento primordial que é a Igreja, é um acto visível posto pela Igreja como instituição de salvação, um acto funcional eclesial, em virtude do carácter do sacerdócio e do carácter do baptismo e da confirmação. Um tal sacramento é, portanto, concebido mais largamente que ordinariamente entendemos por “os sete sacramentos”, e todavia menos largamente que chamamos a visibilidade geral, isto é, a sacramentalidade como expressão, não da função, mas directamente da comunhão de graça interior (ou seja, a visibilidade da vida dos santos na Igreja). Mas é necessário colocar os sete sacramentos neste conjunto sacramental mais vasto da Igreja total. Um sacramento é, por isso, em primeiro lugar e fundamentalmente, um acto pessoal do próprio Cristo que nos alcança, no plano da visibilidade terrestre da Igreja, numa forma de manifestação funcional ou institucional, um acto pelo qual se recebe um man-

⁴⁷ SCHILLEBEECKX, *I sacramenti punti d'incontro con Dio* (Giornale di teologia 3), Queriniana, Brescia 1983, 32.

⁴⁸ SCHILLEBEECKX, *I sacramenti punti d'incontro con Dio* 32.

⁴⁹ SCHILLEBEECKX, *I sacramenti punti d'incontro con Dio* 38.

dato na Igreja em base dum carácter conferido pelo próprio Cristo: “ex officio”»⁵⁰. Deste modo, fornece um fundamento simultaneamente cristológico e eclesiológico.

Cristo glorioso e os seus mistérios, que são a manifestação plena de Deus, constituem o sacramento primordial. Os sacramentos são acções salvíficas pessoais de Cristo, na forma visível de acções da Igreja. A dimensão cristológica dos sacramentos explica o fundamento eclesiológico: «*é por esta razão que a Igreja, enquanto representação terrestre do mistério de Cristo, pode ser chamada ela mesma de sacramento primordial (Ursakrament). . . Isto significa que os sete sacramentos, antes ainda de ser este ou aquele sacramento particular, são principalmente e fundamentalmente acção visível, ministerial da Igreja, ou melhor ainda, acção de Cristo celeste sacramentalizado numa acção eclesial*»⁵¹.

Nas acções salvíficas de Cristo há um duplo aspecto: o culto a Deus e a santificação dos homens. Dentro da perspectiva histórica da salvação dos sacramentos, este teólogo, em continuidade com Tomás de Aquino afirma que os sacramentos são uma anamnese (*signum commemorativum*); um dom actual de graça (*signum demonstrativum*) e uma germinal antecipação da Parusia escatológica (*signum prognosticum*):

«**1. uma “*anamnese*”** isto é, uma celebração mistérica do sacrifício histórico da cruz (*signum commemorativum*) porque a redenção eternamente actual do Filho de Deus aconteceu no sacrifício real da vida;

2. dom actual de graça (*signum demonstrativum*) porque o sujeito que recebe o sacramento é actualmente inserido na Redenção eternamente actual;

3. uma germinal antecipação da Parusia escatológica (*signum prognosticum*), porque aqueles são a representação sacramental do próprio Eschaton (na Eucaristia) ou ao menos da acção redentora eternamente actual do Filho de Deus na actividade gloriosa do Kyrios (nos outros seis sacramentos), uma asunção visível do nosso tempo da parte do próprio Eschaton.

O encontro sacramental do homem e de Cristo na Igreja é, por isso, em virtude do acto historicamente passado da Redenção, o início presente, ou se se quer o penhor [sinal], da salvação escatológica, onde tudo é recto e sustentado pela permanência do homem Jesus Redentor que é Deus e que, mediante os sacramentos, nos acolhe na sua misericórdia redentora»⁵².

⁵⁰ SCHILLEBEECKX, *Cristo sacramento dell'incontro con Dio* 64.

⁵¹ SCHILLEBEECKX, *I sacramenti* 51-52.

⁵² SCHILLEBEECKX, *I sacramenti* 60-61.

O próprio Deus é o princípio da operação sacramental com a sua infalível eficácia de graça *ex opere operato*. «Negativamente, *l'ex opere operato sacramental significa que esta graça não depende da santidade do ministro e que a fé do sujeito não se apodera da graça: Cristo permanece soberanamente livre e independente diante de todo o mérito humano. Positivamente, l'ex opere operato significa que estamos na presença de um acto de Cristo. Ex opere operato e "eficácia sob o fundamento do mistério de Cristo" significam a mesma coisa*»⁵³.

O projecto da obra assume a forma de uma pesquisa sobre a «sacramentalidade na religião, para chegar, enfim, a ver que os sacramentos são o modo propriamente humano do encontro com Deus»⁵⁴, ou seja, os sacramentos como encontro de Deus e dos homens em Cristo. Este diálogo ou encontro consiste essencialmente na oferta da parte de Deus (a graça) e na aceitação do homem (o culto).

Este teólogo pretende pensar a acção sacramental não como “coisas” da religião, mas como o momento religioso por excelência do encontro com Deus. Por isso, reflecte a partir da categoria da filosofia personalista de “encontro”. Com efeito, «o sacramento frutuoso é o encontro com o próprio Deus»⁵⁵. Schillebeeckx segue a via cristológica: «os sacramentos são o mistério de culto santificante do próprio Cristo que se faz visível na Igreja, do seu culto filial, que é infalivelmente acolhido e traz infalivelmente consigo o dom efectivo da graça»⁵⁶ e usa a categoria antropológica do encontro: «o sacramento frutuoso é o encontro com o próprio Deus»⁵⁷, propondo uma leitura religiosa da história em chave sacramental e ao mesmo tempo uma leitura da sacramentalidade em chave religiosa.

Os sacramentos são, com efeito, os gestos específicos da Igreja enquanto manifestação sensível da vontade de Cristo. Por isso, o septenário «*não deve tanto ser interpretato antropológicamente, ou seja, por analogia com a vida biológica humana, mas muito mais em sentido eclesiológico, partindo da natureza da Igreja como Reino de Deus em forma terrestre e histórica. A graça sacramental septiforme não é outra coisa que a graça da Redenção como graça que chega até nós, sensivelmente, numa perspectiva eclesial septiforme*»⁵⁸.

⁵³ SCHILLEBEECKX, *Cristo sacramento dell'incontro con Dio* 79.

⁵⁴ SCHILLEBEECKX, *Cristo sacramento dell'incontro con Dio* 17.

⁵⁵ SCHILLEBEECKX, *Cristo sacramento dell'incontro con Dio* 215.

⁵⁶ SCHILLEBEECKX, *Cristo sacramento dell'incontro con Dio* 79.

⁵⁷ SCHILLEBEECKX, *Cristo sacramento dell'incontro con Dio* 215.

⁵⁸ SCHILLEBEECKX, *I sacramenti* 54.

Tentando superar a ‘representação dos mistérios’ (*Mysteriengegenwart*) formulada por Casel afirma: «sem nos metermos aqui nas numerosas e diferentes opiniões formuladas em relação à discussão da obra de Dom Odo Casel, nós apresentamos uma solução imediatamente compreensível do ponto de vista de uma sã cristologia. Expressa em categorias de tempo, a Incarnação é a inserção no tempo do Redentor eterno. Ora o tempo é irreversível, o que aconteceu historicamente não pode, sob nenhum aspecto, nem sequer pelo próprio Deus, ser “representado” como actual. Como facto histórico esse é irremediavelmente passado. Se, na verdade, Cristo foi realmente homem, também o sacrifício da cruz, como acontecimento histórico, é uma realidade do passado assim não mais pode, nem mesmo in mysterio, ser representado como novamente actual... A manifestação histórico-humana do sacrifício interior do Filho de Deus passou para sempre, mas fica como “mistério”, como acção divina; o qual possui uma actualidade eterna em Cristo actualmente vivo, no qual se incarna humanamente, de um modo novo celeste»⁵⁹. De facto, os actos históricos de Cristo, enquanto actos pessoais do Filho de Deus, são perenes.

Por isso, todo o mistério redentor de Cristo torna-se presente nos sacramentos, os quais «são ao mesmo tempo uma “celebração mistérica” dos *acta et passa Christi* no passado e implicam constantemente uma referência à vida histórica de Cristo»⁶⁰. Schillebeeckx, teólogo tomista, considera que a salvação culmina na aparição “sacramental” (na carne) de Cristo no mundo. Segundo ele «este mistério de Cristo e os mistérios de Cristo foram-nos dados através dos sacramentos»⁶¹. Eles são a presença histórica dos “*mysteria carnis*” e a manifestação visível da salvação escatológica.

A perspectiva sacramental de Schillebeeckx é diferente da perspectiva de Rahner, dado que se fundamenta na teologia ou filosofia da religião: «a religião é essencialmente um diálogo de salvação entre o Deus vivo e o homem (...). Nesta obra voltamos a atenção para a sacramentalidade na religião, para chegar enfim a ver que os sacramentos são o modo propriamente humano do encontro com Deus»⁶².

⁵⁹ SCHILLEBEECKX, *I sacramenti* 56-58.

⁶⁰ SCHILLEBEECKX, *I sacramenti* 59.

⁶¹ A. HAQUIN, «Vers une théologie fondamentale des sacrements: de E. Schillebeeckx à L.-M. Chauvet», *Questions Liturgiques* 75 (1994) 31.

⁶² SCHILLEBEECKX, *Cristo sacramento dell'incontro con Dio* 15 e 17.

Rahner baseia-se na ontologia (teologia do símbolo) essencial e na ontologia existencial sobrenatural⁶³. Schillebeeckx parte de Cristo e utiliza a categoria personalista do encontro; Rahner parte da teologia da criação, a partir da qual o homem é informado da graça e os sacramentos não produzem a graça mas a manifestam.

Podemos dizer que: «*os dados mais salientes da sua doutrina sacramental se reduzem, no limite, aos seguintes: a recuperação do valor eclesial comunitário dos sacramentos e a reafirmação do seu dinamismo cultural, além do dinamismo santificante; a interpretação mistérica das celebrações sacramentais; a superação de uma avaliação só objectiva e despersonalizada da actividade sacramental, para a entender mais exactamente como encontro religioso e pessoal entre Deus e os homens; a afirmação que toda a economia da salvação tem uma estrutura sacramental*»⁶⁴.

Louis-Marie Chauvet (1942...)

Louis-Marie Chauvet, presbítero, é professor de teologia sacramental no Institut Catholique de Paris.

O pensamento de Louis-Marie Chauvet encontra-se expresso, especialmente em três textos, dois mais científicos⁶⁵ e um mais divulgativo⁶⁶. Ele representa a voz mais significativa do panorama contemporâneo no âmbito da reflexão sobre os sacramentos. Na verdade, segundo alguns estudiosos, «*trata-se sem dúvida da voz mais original, da expressão mais audaz no panorama da sacramentologia actual, até se parece suficientemente esclarecido o facto que a sua colocação sirva substancialmente para um não resolvido contraste entre antropologia e teologia*»⁶⁷.

No âmbito da teologia simbólica postula a sua tese defendendo que o verdadeiro sacramento original é Jesus Cristo, símbolo real que conduz ao Pai e que a Igreja é o sujeito que recebe a Palavra de Deus. Segundo este au-

⁶³ Cf. FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, *A las fuentes de la sacramentología cristiana*, 220.

⁶⁴ E. RUFFINI, «Editoriale», in SCHILLEBEECKX, *I sacramenti*, 15.

⁶⁵ L.M. CHAUVET, *Du symbolique au symbole. Essai sur les sacrements*, Cerf, Paris 1979. ID., *Symbole e sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Cerf, Paris 1987.

⁶⁶ CHAUVET, *Les sacrements. Parole di Dieu au risque du corp*, Éditions Ouvrières, Paris 1993.

⁶⁷ A. GRILLO, *La nascita della liturgia nel XX secolo*, Cittadella Editrice, Assisi 2003, 107; Cf. A. HAQUIN, «Vers une théologie fondamentale des sacrements: de E. Schillebeeckx à L.-M. Chauvet», *Questions Liturgiques* 75 (1994) 28-40.

tor, a teologia escolástica pensa os sacramentos sob o modelo da união hipostática (mistério da encarnação), mas estes devem ser compreendidos no quadro do mistério pascal de Cristo. Os sacramentos são, precisamente, as expressões simbólicas⁶⁸ do dinamismo da ressurreição de Cristo.

Os sacramentos podem ser compreendidos só se inseridos na sacramentalidade que caracteriza toda a existência cristã. De facto, ele define o sacramental nestes termos: *«por sacramental entendo uma das dimensões constitutivas da fé ou da existência cristã, dimensão que se manifesta e se concretiza nos sacramentos. Esta dimensão do sacramental ultrapassa, portanto, amplamente o sector particular dos sacramentos no qual tem a sua epifania; essa aplica-se a tudo o que é mediação expressiva do dom de Deus»*⁶⁹.

Chauvet oferece «uma teologia do “sacramental” mais que uma teologia do sacramento, no sentido que permite uma releitura sacramental do conjunto da existência cristã sob o ângulo do sacramental articulada à volta de dois polos principais: a linguagem e o símbolo, de uma parte, e o Logos da Cruz, da outra parte»⁷⁰. O “perfume” do mundo e da história é assim reconhecido como o lugar sacramental possível de uma história santa.

Logo, segundo ele, o elemento constitutivo da vida cristã é a sacramentalidade. Falar de sacramentalidade significa, portanto, falar da dimensão fundamental da fé. A sacramentalidade não é um sector particular da actividade eclesial, mas uma dimensão constitutiva da Igreja e da fé⁷¹. A mediação litúrgica e sacramental tem um lugar decisivo na estruturação dos sujeitos como cristãos: «o “*sacramentum*”, como sempre evidenciámos, é uma mediação de estruturação dos sujeitos como crentes»⁷². Verdadeiramente, os sacramentos são o lugar privilegiado onde se realiza a dimensão sacramental de toda a existência crente⁷³. Quando falamos de sacramentos, pensamos nos sete sacramentos, mas pode-se perguntar que coisa pode significar a expressão ‘existência sacramental’? *«Em sentido estrito, com efeito, o termo ‘sacramento’ indica os sacramentos propriamente ditos, até se não significa exactamente a mesma coisa para cada um dos sete: baptismo e eucaristia, por exemplo, foram sempre considerados como os dois ‘sacramentos principais’,*

⁶⁸ Cf. CHAUVET., «Eschatologie et sacrements», *LMD* n. 220 (1999) 53-71.

⁶⁹ L.M. CHAUVET, «L’avenir du sacramentel», in *Recherches de Science Religieuse* 75/2 (1987) 241.

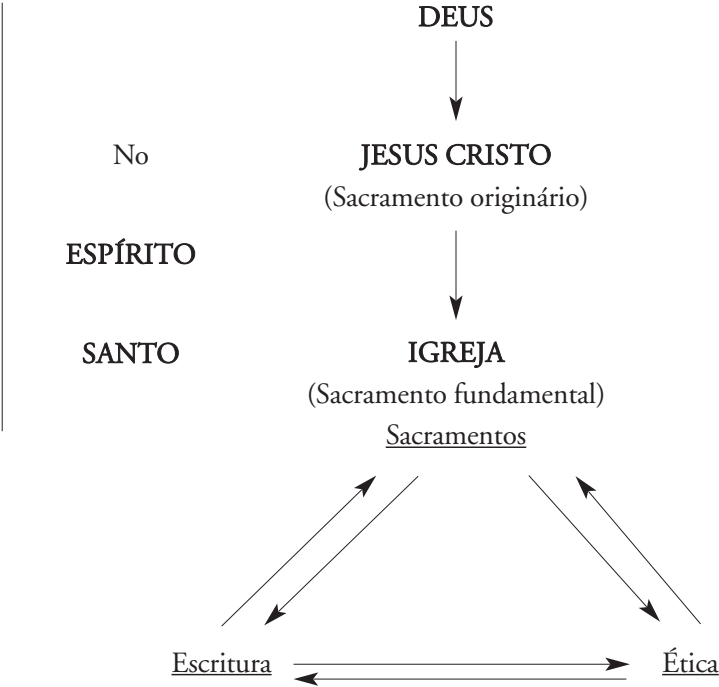
⁷⁰ Cf. CHAUVET, *Symbole e sacrement*, 5-10.

⁷¹ Cf. CHAUVET, *Du symbolique au symbole*, 109.

⁷² CHAUVET, «La structuration de la foi dans les célébrations sacramentales», *LMD* n.174 (1988) 91.

⁷³ Cf. CHAUVET, *Du symbolique au symbole*, 122.

como se dizia na Idade Média. Mas, em sentido lato, o termo aplica-se legitimamente a diversas realidades. O próprio Concílio Vaticano II, por exemplo, na linha dos padres da antiguidade, o usa a propósito da Igreja: ela é em Cristo o ‘sacramento’ (fundamental) da salvação, isto é, o sinal e o meio, ao mesmo tempo, da união íntima com Deus e da unidade de todo o género humano (LG 1)»⁷⁴.
A estrutura da identidade cristã é assim esquematizada:



No interior das três manifestações maiores da Igreja (**Escritura** – nível “conhecimento”, **sacramentos** – nível “reconhecimento” e **ética** – nível “agir”), os sacramentos têm um papel prioritário, na medida em que têm um lugar excelente na proclamação da Igreja e na experiência da fé. Estes três elementos têm uma relação recíproca. Ignorar esta relação ou dar mais importância a um deles em detrimento dos outros reduziria a fé ou a um saber religioso (a Sagrada Escritura) ou a um sistema mágico-ritualístico (os

⁷⁴ CHAUVET, «Un'esistenza 'sacramentale'», in CENTRO NAZIONALE DI PASTORALE LITURGICA-PARIGI, *Exsultet. Enciclopedia pratica della liturgia*, Queriniana, Brescia 2000, 181.

sacramentos) ou a uma forma de moralismo farisáico (a ética)⁷⁵. A nova via teológica permite compreender melhor a fé e a relação com os três elementos simbólicos da Igreja, ou seja, a Escritura, os sacramentos e a ética.

A via necessária para a estruturação da fé é apresentada através de três textos fundamentais: a aparição aos discípulos de Emaús (Lc 24,13-35); o baptismo do eunuco etíope (Act 8,26-40); a primeira narração da conversão de Saulo (Act 9,1-20). Chauvet propõe o seguinte esquema interpretativo:

	Lc 24,13-35	Act 8,26-40	Act 9,1-20
No tempo da Igreja	De Jerusalém para Emaús	De Jerusalém a Gaza	De Jerusalém a Damasco
Iniciativas do Ressuscitado	Abriram-se-lhes os olhos	Prosseguiu pleno de alegria	Recuperou a vista
A mediação da Igreja: Kerygma, Palavra anunciada	Interpretação de todas as escrituras em função de Jesus «Cristo»; «Fica connosco»	Jesus, o Servo sofredor (Is 53); «O que é que me impede de ser baptizado?»	«Eu sou Jesus a quem tu persegues!»; «ser-te-á dito o que deves fazer»
Sacramento, palavra celebrada	Partir o pão	Baptismo	Imposição das mãos; Baptismo
Via missionária	Missão	Alegria da fé	Missão

Cristo é o sacramento originário e a Igreja é o sacramento fundamental do Ressuscitado. A Igreja é a mediação sacramental fundamental, mediante a qual se pode chegar à fé⁷⁶. O seu testemunho articula-se numa tríplice forma: como Palavra anunciada (Escrituras, que têm uma prioridade cronológica), Palavra celebrada (sacramentos, qual inscrição corporal da Palavra) e Palavra

⁷⁵ Cf., I. HAKIZIMANA, «L'efficacité des sacrements chez Chauvet», *Téresianum* 55 (2004) 412.; Cf. Bozzolo, *La teologia sacramentaria dopo Rahner*, 96.

⁷⁶ Cf. CHAUVET., *Du symbolique au symbole* 86-96.

vivida (ética). No coração do anúncio e da celebração dos sacramentos está o mistério pascal de Jesus, o crucificado, que Deus fez «Senhor e Cristo» (Act 2,36)⁷⁷. É da Páscoa e não da Incarnação como tal que se deve partir para entender a eficácia simbólica e o alcance teológico: «a Páscoa de Cristo na qual se realiza a páscoa da Igreja. Do ponto de vista neo-testamentário, vai-se da Páscoa para a Incarnação e não da Incarnação para a Páscoa»⁷⁸.

A sua reflexão parte de algumas questões: «o que significa para a fé o facto que ela seja tecida pelos sacramentos? O que é, então, acreditar em Jesus Cristo, se este acreditar é estruturalmente sacramental?»⁷⁹, em ordem à sua pretensão de construir uma teologia fundamental do sacramental ou da sacramentalidade da fé. A própria compreensão da teologia sacramental aproxima-se da *mens* patrística, ou seja, segundo Chauvet a teologia sacramental não é só um sector da teologia, mas sobretudo uma dimensão que atravessa o conjunto da teologia.

A participação no mistério pascal de Cristo é o objectivo e a primeira finalidade da mediação ritual na liturgia sacramental: «se é verdade que um sacramento é uma mediação ritual da Igreja para a participação no mistério pascal de Cristo no Espírito, então considerar-se-á que uma tal participação é plenamente realizada (no plano sacramental, certamente, e não no plano existencial) através dos sacramentos da iniciação cristã, tomados como um todo»⁸⁰. Por isso, a iniciação cristã é a primeira participação no mistério da morte e ressurreição de Cristo.

Pois bem, o ponto de partida para a reflexão dos sacramentos é a celebração litúrgica: «o ponto de partida de toda a teologia dos sacramentos é a prática concreta da Igreja, o próprio acto da celebração e não qualquer princípio abstrato»⁸¹ e «chaves de volta da estrutura arquitetónica das celebrações cristãs, as fórmulas sacramentais, com o seu carácter assim eminentemente performativo ao ponto que o gesto se une à palavra para lhe manifestar a intenção operativa, são os símbolos em que se depositou a dimensão falante do conjunto da linguagem ritual e, além disso, da linguagem da fé. A maior parte das vezes, através do portador oficial do seu capital simbólico que é o ministro ordenado, a Igreja em-

⁷⁷ Cf. CHAUVET, *Du symbolique au symbole* 107.

⁷⁸ CHAUVET, *Du symbolique au symbole* 237.

⁷⁹ CHAUVET, *Symbolique et sacrement* 165.

⁸⁰ CHAUVET, Della mediazione. Quattro studi di teologia sacramentaria fondamentale, Cittadella Editrice, Assisi 2006, 147.

⁸¹ CHAUVET, *Du symbolique au symbole*, 128.

penha-se ela toda como “sacramento” de Jesus Cristo, isto é, simultaneamente como instituição e como “mistério”. Ela joga a sua própria identidade, proclamando simbolicamente o que é e o que se deve tornar. A nível da linguagem, temos aqui o mais expressivo desenvolvimento da sua essência e da sua verdade»⁸².

O significado da reflexão de Chauvet pode-se resumir com esta sua afirmação: «o elemento “sacramento” é o lugar simbólico da passagem sempre a fazer da Escritura à Ética, da letra ao espírito. A liturgia é a grande pedagogia, onde nós aprendemos a acolher esta presença da ausência de Deus que nos pede de lhe dar corpo neste mundo, realizando assim o sacramento em “liturgia do próximo”, e a memória ritual de Jesus Cristo em “memória existencial”»⁸³.

Chauvet considera os sacramentos como «actos de compromisso radical da Igreja (...) são a confissão de fé em acto, lugares da confissão radical da alteridade de Deus (...) são os actos da linguagem simbólica da Igreja»⁸⁴. Pode-se, pois, sintetizar a sua teologia nestes pontos:

- 1) releitura sacramental do conjunto da existência cristã;
- 2) uma teologia fundamental da sacramentalidade que permita uma releitura global da existência cristã, isto é, a sacramentalidade como estruturação simbólica da fé;
- 3) criação / história da salvação (história de Israel);
- 4) fazer memória sacramental;
- 5) substituição da categoria de sinal com a de símbolo;
- 6) princípio antropológico;
- 7) princípio cristológico;
- 8) sacramento – grande lugar simbólico.

Numa tentativa de diálogo da teologia sacramental com a cultura contemporânea, alguns observam que «se trata de tentativas de inserção da sacramentologia num discurso interdisciplinar; tentativas que devem estar conscientes dos seus limites: os sacramentos cristãos, sendo sacramentos “da fé”, nunca poderão ser explicados adequadamente através das teorias antropológicas»⁸⁵.

⁸² CHAUVET, *Symbole et sacrement*, 440-441.

⁸³ CHAUVET, *Symbole et sacrement*, 271.

⁸⁴ CHAUVET, *Du symbolique au symbole* 179-185.

⁸⁵ AUGÉ, *L'introduzione generale* 420.

Conclusão

Podemos concluir que o discurso da teologia sacramental está em aberto. A tese da sacramentalidade da Igreja, enquanto é constituída pelos sacramentos é consensual, mas a tese da sacramentalidade da criação é discutível «pelo facto que não conseguimos reconhecer nela um sentido que seja nominalístico ou mitológico»⁸⁶.

Para sair deste estado “caótico” da teologia sacramental, deixado pelos teólogos sistemáticos, propõe-se como provocação a transferência da questão da liturgia sacramental para os liturgistas. De facto, «aderindo à celebração cristã mais que à especulação, parecem menos expostos a deixarem-se capturar pela “cultura” até perder de vista “o mistério”, isto é, o princípio cristológico e eclesiológico e consequentemente a “secularizar” os sacramentos»⁸⁷.

Efectivamente, «*na patrística e nos textos litúrgicos o termo *mysterion* designa tanto os eventos histórico-salvíficos (...), como os ritos litúrgicos que nos dão o acesso a tais eventos. Nem sempre é fácil compreender onde «*mysterium*» indica o evento e onde indica o rito*»⁸⁸. Enfim, se Cristo não vivesse ressuscitado não existiam nem a Igreja nem os sacramentos. Ele age nos seus sacramentos. Em Cristo os sacramentos têm, com efeito, o seu *húmus*.

⁸⁶ G. COLOMBO, «Dove va la teologia sacramentaria», in ID., *La teologia sacramentaria* (Quaestio 6), Glossa, Milano, 61.

⁸⁷ COLOMBO, *La teologia sacramentaria*, «Prefazione», 7.

⁸⁸ E. MAZZA, «La portata teologica del termine “mistero”», *RL* 74 (1987) 333.